

# Desafíos éticos de la sociedad mundial

---

Jordi Corominas

*Lo que se hace por amor, acontece siempre más allá del bien y del mal.*

*F. Nietzsche*

Hoy parece que en los medios de comunicación, en las universidades, en las iglesias, en los partidos políticos y en las tertulias de amigos, tanto en Nicaragua como en Estados Unidos y en Europa, ha adquirido una cierta relevancia el problema de la corrupción. Aparte del placer y la buena conciencia que podamos derivar de sacar los trapos sucios de los demás al sol, se suele reconocer que la corrupción afecta todas las instituciones y hasta nuestros comportamientos cotidianos. Nos vamos habituando tanto a ella, que parece cosa poco menos que de iluminados resistirse a su rutina. En voz baja se asegura que el que pone el grito en el cielo por los pequeños o grandes desfalcos y deshonestidades de todos los días no hace más que expresar su envidia o su impotencia para hacer lo mismo.

Ante la gravedad de este cáncer que -según se dice- mina las democracias y la legitimidad de las reglas de juego establecidas se receta actuar conforme a principios éticos y se crean comisiones éticas y éticas profesionales por todas partes. Lo cual es encomiable si evitamos sustraernos de las preguntas radicales: ¿de dónde salen estos principios éticos? ¿Qué es eso de la ética? Porque hoy, desde luego, la crisis ética o de valores es más profunda que la mera falta de coherencia. El problema es mucho más serio que el abismo entre lo que decimos y la realidad de la conducta. Una especie de corrupción naturalizada ha remplazado el abismo entre el ideal y la práctica y se ha convertido en condición de sobrevivencia humana. Además, la crítica de Nietzsche a la moral, marca sin duda un punto de no retorno para toda reflexión ética posterior. Hoy nos provocaría risa presentar un sistema ético fundado sobre la definición del bien y del mal, de la recompensa y el castigo. Todos tenemos más o menos constancia de que las instancias que a menudo se evocan para avalar los principios y las actuaciones de los seres humanos (Dios, la razón, la historia, la conciencia, los sentimientos) son muy ambiguas. Y si bien es impresionante constatar la ausencia de una moral sistemática en la filosofía, ¿no es el silencio la única opción lúcida en medio de la charlatanería y la saturación informativa? Después de Auschwitz en Europa y ante

el permanente holocausto de los pobres en el sur, ¿no es deshonesto toda palabra? ¿Por qué perder el tiempo si el destino de los seres humanos se decide siempre cruentamente mediante la fuerza? Una vez aceptado que no existe un ámbito normativo de deberes, opuesto o derivable de la realidad, ¿nos queda algo más que decir en ética?

Podría ser que las cuestiones éticas importantes se decidieran antes de todo decir, de toda palabra, y que al empezar defendiendo una teoría que sirva a nuestros intereses morales (la unidad o diversidad de la especie, la unidad de la razón, la comunidad ideal de comunicación o la marcha de la historia) resbaláramos sobre lo más elemental y decisivo, sobre lo que constituye el hecho moral o eticidad humana, la apertura del ser humano a la realidad<sup>1</sup>. Por estar la acción humana abierta a la realidad, su actividad, a diferencia de la acción animal no está predeterminada por un sistema de estímulos sino que tiene que fijarse, modularse, estructurarse, apropiarse de posibilidades. En este sentido radical la actividad humana es constitutivamente moral, independientemente de la conciencia, el lenguaje o la razón. Tanto las acciones del niño sin uso de razón<sup>2</sup> como las acciones inconscientes y preconcientes,<sup>3</sup> son, en este sentido radical, morales porque para que se den, han tenido que ser fijadas por alguien.

Al tener el hecho moral su raíz en la constitutiva apertura del proceso sentiente humano a la realidad y no en el lenguaje, la conciencia, el espíritu o la razón, nos damos cuenta que es en la estructuración misma de este sentir donde se decide la partida de la moralidad humana. Como ya apuntaba Freud, nuestro sentido de obligación moral, de lo que está permitido o lo que está prohibido, no se refiere a ideas generales contempladas por la razón, sino más bien al rastro de los encuentros entre determinadas personas y nuestros órganos corporales. Pero no es sólo que los otros hayan sido decisivos en mi biografía y que se hayan incrustado en mí, sobretodo en la infancia, sino que los otros están permitiéndonos o negándonos nuestro acceso a las cosas y determinando nuestras aprehensiones, sentimientos y voliciones. Existe por tanto lo que podríamos llamar un campo moral real, una estructuración de las formas de vida de cada uno determinada por la actualidad de los demás y del acceso que nos permitan a las cosas.

La misma apertura a la realidad nos fuerza a apropiarnos de posibilidades para "fijar" y dar a las acciones humanas una determinada impronta u "orientación"<sup>4</sup>. La reducción de la moral<sup>5</sup> al lenguaje nos impide una y otra vez descubrir como los tabúes, prohibiciones, obligaciones, afirmaciones y juicios morales están

1 ZUBIRI X., «Inteligencia y realidad», Alianza Editorial, Madrid, 1982.

2 Ibid. p. 366

3 ZUBIRI X., «Naturaleza, Historia y Dios», Alianza Editorial, p. 16

4 Véase «Intelección dinámica y hábitud social», GONZÁLEZ, A., «Un solo mundo», p. 306 ss.

5 «Inteligencia y realidad», op. cit. p. 11 ss.

montados sobre el campo moral real y no al revés. De ese modo la moral no es necesariamente consciente. Es más, podría muy bien ser que la mayoría de las fijaciones y articulaciones de las acciones y deseos humanos fueran inconscientes o preconscientes. Para que exista el campo moral y la fijación de determinados hábitos sociales no es absolutamente necesario el lenguaje, pero este juega también su papel en el establecimiento de los mismos. Esta dimensión lingüística, expresiva, puede estar compuesta de creencias religiosas más o menos fuertes o espectrales, de miedos y supersticiones infantiles, de narraciones interiorizadas, de modelos de imitación, de creencias políticas, de proyectos morales como el decálogo o los derechos humanos. En cualquier caso, a todo campo moral real, le pertenece intrínsecamente un sistema de valores, imperativos, exigencias y juicios que fija, da sentido y justifica la acción humana.

Al ser la moral un hecho físico, real, y al no poderse reducir a unos principios de razón o de fe, el hecho de conformar una sociedad mundial<sup>6</sup> le afecta de manera palmaria. Como muy bien señala Antonio González no se trata tampoco aquí de explicar ni de prejuzgar este hecho sino de reconocerlo como tal. Y es que no deja de ser sorprendente que en el campo teórico de la sociología, la ética y la filosofía política, casi nadie reconozca que ya conformamos una única sociedad mundial -máxime se habla de mercado global, planetización, sistema planetario- y se sigue pensando en la sociedad mundial bien como un ideal todavía lejano a realizar o bien como un monstruo que se está acercando y al cual hay que resistir a toda costa.

Es fácil ver cómo en cualquier texto de estudio, informe económico, estudio sociológico o planteamiento ético se deslizan una serie de categorías (sociedades desarrolladas/subdesarrolladas, civilizadas/bárbaras, primitivas/evolucionadas, del primer/tercer mundo) que mantienen el prejuicio de asociar la sociedad con el Estado o con una cultura o universo simbólico más o menos homegéneo. Lo mismo cabe decir de muchos términos que pretenden clasificar a los individuos adscribiéndolos a sociedades distintas<sup>7</sup>. Y es que se sigue pensando que la sociedad consiste en una comunidad lingüística y cultural y no en un sistema de formas de vida. No se ve que hay una comunicación física, una afectación mundial independiente de los valores. No se quiere ver que las formas de vida de millones de personas están determinadas por otras personas que no sólo están geográfi-

---

6 Véase para una comprensión cabal de la cuestión la tesis doctoral de GONZÁLEZ, Antonio, *Un solo mundo*, «La relevancia de Zubiri para la teoría social», Universidad de Comillas, Madrid 1994. Asimismo el artículo «Orden Mundial y liberación», *Diakonia* 71 (septiembre 1994).

7 Véase la interesante fenomenología de estos tipos humanos que establece TODOROV, «Nosotros y los otros», Siglo XXI, 1992.

camente separadas por enormes distancias sino que se expresan y tienen valores y códigos morales muy diferentes<sup>8</sup>.

Las repercusiones del reconocimiento de este hecho en las teorías éticas son enormes. Por lo pronto, se pone al descubierto de una forma contundente la doble moral de los estados nacionales ricos defensores de la democracia. Estos son los más renuentes a democratizar las instituciones mundiales existentes y a poner en práctica en la sociedad mundial los principios ético-jurídico mínimos que rigen en su interior. Si conformamos una sociedad mundial las tareas que normalmente se dejan a la benevolencia de las iglesias, a la solidaridad de las ONGs o a la santidad de grupos minoritarios, pasan a ser cuestiones de derechos y obligaciones reales que tenemos todos los habitantes del planeta. Negar estos derechos, obviar estas obligaciones, es imprescindible para mantener el actual orden mundial.

Pero por grande que sea el carácter impositivo de las formas de vida estructuradas hoy mundialmente, al sentir la realidad podemos distanciarnos de los hábitos fijados y buscar e incluso intentar apropiarnos de otras posibilidades. Este es precisamente el ejercicio de la razón moral. No se trata nunca de un problema de falta de ética o de principios sino en todo caso de cambiar la ética y los principios imperantes. Podemos no contentarnos con los hábitos morales vigentes y los tabúes, o con las prohibiciones y obligaciones más o menos explicitados inherentes en ellos. Bien por el sufrimiento que nos ocasionan, bien por el sufrimiento que descubrimos en otros o bien porque preferiríamos otras posibilidades. De ese modo podemos esbozar nuevos proyectos morales como los principios de bioética y su adecuada jerarquización, o la Carta Social de las Naciones Unidas de 1995. ¿Cuáles son los problemas que nos plantea el campo moral vigente y que luces nos aporta el hecho de conformar una sociedad mundial? Veamos algunos lugares comunes del debate ético contemporáneo.

### **El problema del relativismo**

El relativismo moral suele hacer ver muy bien cómo determinados universalismos éticos restringen el patrón de lo humano a una de las culturas o al grupo social predominante en ella. También tienen el mérito de resaltar las cualidades positivas propias de toda cultura, género o grupo aplastado, de no reducirlo todo a esquemas de dependencia y opresión<sup>9</sup>. Más discutible es que el relativismo cultural pueda suponer un mayor nivel de respeto que todo universalismo. De hecho la xenofobia contemporánea se corresponde perfectamente con el llamado derecho

8 GONZALEZ Antonio, «Orden mundial y liberación», *Diakonia* 71 (septiembre 1994).

9 Esto es sin duda lo más interesante de las éticas latinoamericanas de la identidad, de la vertiente cultural de la filosofía latinoamericana tipificada por Rodolfo Kush, Carlos Cullen y Juan Carlos Scannone.

a la diferencia: un relativismo del todo coherente puede exigir que todos los extranjeros regresen a sus respectivos países, a vivir en medio de los valores que le son propios<sup>10</sup>. Podría ser que el relativismo de los valores, cultural o histórico que se ha vuelto un lugar común sobretudo en los países ricos, fuera su mejor instrumento para ocultar los vínculos reales de explotación y marginación de la única sociedad mundial. Ocultar estos vínculos sirve para evitar que la responsabilidad y las obligaciones ético-jurídicas vayan más allá de los estados nacionales u organizaciones supraestatales. Es más, podría ser que fuera imprescindible, para mantener el actual sistema mundial de formas de vida, referir éstas prioritariamente a identidades y culturas heterogéneas, tapando su previa determinación y comunicación física. Dicho muy brevemente, lo falso del relativismo ético estriba en la tesis de la inconmensurabilidad e imposibilidad de comunicación cultural. Hay de hecho una comunicación física mundial que es decisiva en la actual configuración de todas las formas de vida existentes sobre el planeta.

### El problema del universalismo

Desde luego, existen muchos tipos de universalismo, pero hoy el que goza de un cierto predicamento es el preconizado por Apel y Habermas. Básicamente insisten en que en toda comunicación lingüística se presupone el ideal de una comunicación perfecta, la posibilidad de alcanzar un consenso en una relación simétrica de los hablantes, más allá de las relaciones de dominación. Esta situación ideal presupuesta en toda comunicación constituye un criterio formal que nos permite discriminar qué acuerdos son válidos y cuáles no. Quizá lo más positivo de estas éticas sea su intención: la búsqueda de un principio discriminador de situaciones sociales injustas sin caer en posiciones etnocéntricas. Pero no está nada claro que consigan ninguna de las dos cosas. El principio discriminador llega muy tarde respecto a la comunicación física y corporal donde se juega realmente la partida moral, y su etnocentrismo podría ser sencillamente que fuera más sutil.

En principio la ética apeliana reconoce a todo ser dotado de competencia comunicativa como inserto en dos comunidades: una real, en la que nace y que constituye su comunidad histórica, y una comunidad ideal, anticipada contrafactualmente en todo argumento con sentido. Ello exige moralmente, conservar la comunidad real, con medios estratégicos si es preciso, con el fin de ir poniendo las condiciones para que un día podamos actuar según las reglas de la comunidad ideal sin poner en juego la conservación de la real<sup>11</sup>. Como se presupone que hay un desarrollo moral, no se le puede exigir moralmente que actúe según un principio incondicionalmente válido a los que se encuentran en la moral arcaica del orden

10 TODOROV, «Nosotros y los otros», Siglo XXI, p. 436 ss.

11 APEL, O, «Teoría de la verdad y ética del discurso», Editorial Paidós, 1991.

de consanguinidad, o en la moral interior de la ley y el orden de las sociedades preilustradas<sup>12</sup>. La regulación de todos los conflictos mediante discursos no violentos no se puede dar en la actualidad por la razón de que el establecimiento de un orden jurídico cosmopolita, no se ha alcanzado aún<sup>13</sup>. El sentido que tiene una ética discursiva si aún no se dan las condiciones de aplicación de una ética universalista es el de colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia para llegar al grado último de evolución moral de algunas sociedades occidentales. Es por eso que la fundación del lenguaje en otros tipos más radicales de comunicación tiene gran importancia para la filosofía ética pues nos abre a verdaderas perspectivas universalistas impidiendo toda distinción entre helenos y bárbaros en función del uso del logos, como viene siendo característico desde tiempos de Aristóteles<sup>14</sup>.

### **El problema de la multiculturalidad**

Si toda cultura, valor, sentido, universo simbólico o identidad aparentemente incomunicada en el nivel del discurso y de la conciencia está de hecho lastrada y determinada por un sistema de formas de vida previas a toda comunicación simbólica, es bastante anecdótico respetar sólo las diferentes tradiciones, lenguas y costumbres. La afirmación plena y positiva de las diferentes culturas, lenguas e identidades, una multiculturalidad o pluralismo que no sea una mera estrategia de integración o máscara de los vínculos reales de dominación, es imposible sin ir descubriendo lo que tiene de opresor y excluyente cada una de las formas de vida existentes en el planeta y la toma de conciencia refleja sobre lo valioso y lo malévolo de la propia. Para que funcione el actual sistema de formas de vida mundiales éstas no pueden ser homogéneas. La forma de vida occidental con sus coches, consumo y neveras no es universalizable. El planeta no lo resistiría. La multiculturalidad por tanto, puede servir para legitimar la actual estructuración de formas de vida. Una multiculturalidad en la sociedad mundial que no siga sirviendo para dividir el mundo en civilizados y bárbaros sólo puede desarrollarse desde la participación activa de todos los grupos humanos en la estructuración de las formas de vida mundiales. Los límites de la multiculturalidad no son sólo las prácticas consideradas repugnantes por Occidente: corte del clítoris, poligamia, apedreamiento, sino también las formas de vida occidental.

Lo que podría parecer paradójico si conceptuáramos las sociedades desde los procesos de identidad cultural no lo es en absoluto desde la consideración de la sociedad mundial como sistema de formas de vida fijadas mundialmente. Aparentemente, por ejemplo, nada hay más opuesto y distante que la cultura

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 171.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 176.

<sup>14</sup> GONZALEZ Antonio, «Trinidad y Liberación», UCA, San Salvador 1994, p. 207.

nicaragüense y la cultura japonesa. Pero una familia adinerada de Nicaragua se diferencia muy poco en sus hábitos, sus lecturas, sus preocupaciones, sus acciones, de una familia adinerada de cualquier parte del mundo. En todo caso, se diferencia mucho menos que de la forma de vida de un campesino de la propia cultura y nación nicaragüense.

### **El problema de la democracia**

La democracia no es para los teóricos liberales radicales como F. A. Hayek el gobierno de las mayorías, sino en primer término la protección de la libertad individual, y la tarea de una política democrática consiste en minar la coacción o sus dañosos efectos e incluso eliminarlos completamente<sup>15</sup>. Es evidente que la defensa de la libertad individual sin más, es la mejor defensa de los intereses de las minorías ricas en detrimento de los intereses de las mayorías pobres y por ello no es extraño que lo que se esté mundializando bajo el pomposo nombre de democratización sea la participación de unos cuantos en los centros de poder y el cese de la intervención de las instituciones políticas allí donde son más necesarias para proteger a los débiles de la dominación de los fuertes. Pero si se reconoce que conformamos una única sociedad mundial, aun esta noción tan anodina de democracia puede resultar más interesante para las mayorías pobres que cualquier otro tipo de legitimación de los procedimientos democráticos<sup>16</sup> que no parta de este reconocimiento.

### **El problema del nacionalismo**

Entiendo por nacionalismo el establecimiento de una relación variable entre sociedad, cultura, territorio y poder político (Estado). Esta relación puede establecerse de muchas maneras. Puede ser establecida como algo físico, estable y determinado. Así se dirá que se pertenece a una determinada nación o estado nación por uno o diversos factores: comunidad de sangre, de raza, de cultura, de lengua, de historia, de religión. O por el contrario se puede establecer esta relación haciendo énfasis en el protagonismo de los individuos que subscriben el compromiso de vivir juntos, adoptando reglas comunes sin ninguna especial ligazón con otros factores.

El nacionalismo no es por tanto algo natural, latente en un código genético, una cultura, una lengua o un alma de los pueblos sino que es un fenómeno político reciente, propio de las sociedades modernas y asociado al surgimiento de las

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>16</sup> Por ejemplo Apel propugna una noción de democracia racional donde el pluralismo esté limitado por unos principios intersubjetivos mínimos. Apel, «Estudios éticos», Editorial Alfa, Barcelona, p. 91 ss.

mismas. La nación-estado es una construcción moderna. Aunque es difícil señalar el momento del surgimiento del estado-nación son los pueblos que emprenden las aventuras coloniales los que se constituyen como estado-nación<sup>17</sup>, (Luís XI en Francia, Tudor en Inglaterra, reyes Católicos en España), los que empiezan a tener la característica de los estados-nación modernos: administración centralizada, monopolio creciente del poder coactivo (ejércitos centralizados), finanzas públicas (impuestos permanentes) territorialidad y fronteras. Lengua y cultura nacional.

Con el surgimiento del estado-nación moderno, la cultura nacional a diferencia de las culturas agrarias premodernas, tiende a sacralizarse, a elevarse a principio fundamental de cohesión social y política. La unidad cultural se va convirtiendo en una cuestión estrechamente ligada al poder político y a su legitimación. Cultura y poder, antes separado, tienden a juntarse. Pero, como destaca Ignacio Alvarez, a menudo la homogeneidad cultural no es un dato previo, aunque se postule como tal, sino algo que se irá intentando construir desde el poder estatal, eliminando la diversidad realmente existente mediante la utilización de diversos grados de consenso y violencia<sup>18</sup>.

En las naciones-estado modernas la distinción entre quienes tienen la condición jurídico-política de ciudadanos y quienes no disfrutan de ella engendra una diferenciación cargada de consecuencias prácticas en los planos político, social, económico e ideológico. Esta identidad colectiva tiene tanta trascendencia ahora que de ella se deriva la condición jurídico-política de ciudadanos. Ser ciudadanos de un País del Primer Mundo supone, en principio, un derecho de acceso a prestaciones sociales y a oportunidades educativas y económicas que están vedadas a los no-ciudadanos. Más allá de los límites de la ciudadanía y del Estado-nación, los derechos humanos pierden su carácter de derechos políticamente exigibles.

La distancia creciente entre países ricos y pobres tienden a acentuar las consecuencias de esa distinción entre miembros y no miembros, pero la crítica moral no debe impedir comprender que se trata de consecuencias lógicas de la organización del orden político en naciones, inevitablemente constituidas por la inclusión de unos y la exclusión de otros. Las ventajas de las que disfrutaban los nacionales en los países ricos no pueden, bajo riesgo de hacerlas desaparecer, ser extendidas a todos los no nacionales, a los cientos de millones de seres humanos que quisieran beneficiarse de ellas. Esto simplemente pone de manifiesto la lógica misma de la formación de la nación<sup>19</sup>.

---

17 GONZALEZ A., «Apuntes de Filosofía de la Sociedad», Curso de Postgrado en UCA-Managua.

18 ALVAREZ DORRONSORO, I., «Diversidad cultural y conflicto nacional», Talasa Ediciones, Madrid

1993 p. 12.

19 *Ibíd.*, p. 67.



Según esta lógica la responsabilidad ética y las obligaciones jurídicas llegan hasta los límites del Estado o supraestado. El de fuera es extranjero (alguien que dentro carece de derechos ciudadanos) y un extraño (alguien que cae fuera de nuestra responsabilidad ética). Lo que dentro de casa resultaría inadmisibles es apenas lamentable si se produce fuera. Esta realidad contrasta con el universalismo moral al que aún es corriente apuntarse verbalmente. En la lógica del Estado-nación el respeto a los extranjeros e inmigrantes<sup>20</sup>, suele estar presidido por el principio del egoísmo nacional. Termina allí donde compromete las formas de vida de los nacionales.

### **El problema de la autodeterminación**

El desmoronamiento del bloque socialista ha provocado una explosión de nacionalismos. Más o menos todos ellos afirman que por ser una nación tienen el mismo derecho que tienen los Estados constituidos a ejercer el derecho a la autodeterminación. Desde la lógica del Estado-nación parece difícilmente rebatible este derecho, pero especialmente lo sucedido en Yugoslavia evidencia sus límites y peligros. Sólo vinculándolo con una perspectiva mundial se puede evitar que el ejercicio de este derecho pueda violar el derecho de otros. En una perspectiva jurídica que reconozca las responsabilidades mundiales existentes, más allá de los Estados homogeneizadores contemporáneos, pueden arbitrarse fórmulas jurídico-políticas que reconozcan las diferencias lingüísticas y culturales tanto de los pueblos grandes como de los pequeños, tanto de las mayorías como de las minorías que conviven en un territorio.

### **El problema de la transformación moral**

En todo campo moral hay siempre quienes no se dan cuenta del sufrimiento que provocan en otros y quienes sufren sin ni tan sólo el poder de la palabra para describir toda la hondura de su dolor. Estas personas son, independientemente de su universo simbólico, las más interesadas en cambios estructurales profundos y no en meras reformas. Ciertamente toda persona dominada interioriza siempre la lógica del dominador. Es difícil muchas veces que los afectados por un poder que les daña (mujeres, niños, desempleados, campesinos, indígenas) dejen de concebir su sufrimiento como momento de la naturaleza de las cosas. Es que así se repite una y otra vez en todas las partes del mundo ante la arbitrariedad del

---

<sup>20</sup> En nuestro planeta, las migraciones por diferentes motivos (hambres, guerras, conflictos étnicos, etc.) son una constante de todos los pueblos, no una excepción. La existencia de grandes números de personas desplazadas, de inmigrantes, no es un problema exclusivamente de los países ricos, ni parece provocar, en otros lugares, el mismo tipo de conflicto que en los países ricos

poder y de las acciones humanas más cotidianas. Un testimonio ejemplar de este proceso es el que describe Rigoberta Menchú<sup>21</sup>. A pesar de la muerte de su hermano de dos años cuyo cuerpecito se pudre en la finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo; a pesar de la muerte de su amiga intoxicada por una fumigación de la finca; a pesar de que queman a su padre vivo y de que torturan a su madre hasta la muerte, a pesar de que queman vivo a su hermano, tarda y le cuesta darse cuenta de que esto no es así: Estaba muy confundida, me costó mucho distinguir entre la realidad y lo falso: ¿Por qué al indígena no lo aceptan? ¿Por qué antes la tierra era nuestra?<sup>22</sup> Este darse cuenta no elimina el sufrimiento, puede incluso que el que tiene más poder, al ver que ya su lógica y su discurso no le sirven para justificar sus acciones, desencadene una mayor violencia: Ya después de todo esto no podía vivir en casa de un compañero porque significaba que quemaban a la familia<sup>23</sup>. Puede también ser el primer paso para cambiar las cosas: Yo sé ahora que los que sufren son los únicos capaces de transformar la sociedad. Y esto no es una teoría nada más<sup>24</sup>. Pero no basta esta convicción para la transformación del campo moral real. Sería tan ingenuo suponer que la transformación del campo moral depende de determinadas voluntades individuales, como pensar que depende de algún sujeto histórico privilegiado, de algún proceso dialéctico. La historia no tiene ningún fin. No hay ningún grupo social o clase que lleve el germen de lo nuevo, pero los grupos que más sufren son o pueden ser los más interesados en cambiar las cosas. Una característica del campo moral es su dinamismo permanente. La voluntad individual es una fuerza más de este campo junto a las fuerzas naturales, biológicas, psíquicas, técnicas, sociales y económicas<sup>25</sup>. Todas repercuten de alguna manera en su configuración. El estudio y análisis de las fuerzas que modelan y transforman el campo moral nos puede permitir entrever y empujar otras posibilidades morales.

Junto a estos hay un sinfín de otros problemas que ameritan ser reflexionados pero, en cualquier caso, se pone de relieve que los problemas éticos más acuciantes de nuestro tiempo adquieren una nueva luz desde la perspectiva de la sociedad mundial.

### La teología de la liberación y la ética

El cristianismo, cuando sus venas se abren a su savia original, no es desde luego un moralismo. Pocos mecanismos hay tan poderosos en la historia de los seres humanos y sus diferentes culturas como el de medir la acción por sus resultados y establecer una correspondencia entre lo que hacemos y los premios

21 MENCHU, R., «Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia», Siglo XXI, México 1981.

22 *Ibíd.*, p. 148.

23 *Ibíd.*, p. 261.

24 *Ibíd.*, p. 270.

25 ELLACURIA I., «El elenco de las fuerzas históricas». «Filosofía de la realidad histórica», p. 570 ss.

y castigos. Este esquema, que ya cuestionaba Job, se repite una y otra vez cuando en la historia se legitima el que triunfa y se culpabiliza a la víctima. La teología de la liberación se esfuerza precisamente en recristianizar permanentemente a Dios descubriendo una y otra vez al pobre en el corazón de la fe cristiana. La justificación del pobre no es una cuestión de aplicación moral de los principios de la fe cristiana, sino la expresión de su experiencia más radical: el desbordamiento y cuestionamiento de toda ley y toda moral.

La gratuidad es la que determina el actuar cristiano como tal, no una hipotética naturaleza universal o una especie humana constituida de una determinada manera, un orden de la historia que marche en una dirección o una determinada constitución de la sociedad. El justo muere como un criminal. Se coloca más allá del bien y del mal. Todo lo importante, las virtudes habituales y la personalidad más consumada, la dignidad terrena y el orgulloso empeño por el cumplimiento formal de la ley son deleznable y vanos. En el mismo instante en que una ramera tocó los pies de Jesús, se manifestó un mundo nuevo<sup>26</sup>. Se operó la liberación radical de la acción humana. Ya no necesitamos afirmarnos ante Dios, ante nuestros prójimos o ante nosotros mismos desde el valor de nuestras obras, desde el mérito y la rentabilidad. La novedad del cristianismo no está en tal o cual precepto moral, sino en la superación de la exigencia y la medida. De hecho, todos los preceptos morales más o menos relacionados con el cristianismo son deudores del entorno: del judaísmo, del platonismo, del aristotelismo, de la Ilustración. Es por ello que en la sociedad mundial culturas no occidentales pueden liberar al cristianismo de infinidad de prejuicios éticos y filosóficos y la teología de la liberación puede enriquecerse con teologías y experiencias liberadoras de otras culturas y religiones.

El Dios de los pobres sólo se barrunta cuando se desenmascara la transformación del Dios viviente en un Dios moral, la transformación de una iglesia subversiva en el garante de la moralidad pública y del sistema, y la transformación de los mensajeros de la alegría del reino, en los guardianes y los vigías de las buenas costumbres, de las costumbres de una sociedad burguesa movida por la ley del acomodo y del individualismo<sup>27</sup>.

El reto ético fundamental de la teología de la liberación no está en moralizar la sociedad, sino en promover un sistema de formas de vida, unas rutinas, que nos permitan vivir a todos los ciudadanos de la tierra. Un sistema donde el respeto y la fraternidad no sean una especie de castigo, ni la conducta reservada a unos santos, locos o iluminados, sino que sea la forma de comportamiento humano culturalmente asumida como natural, al menos en la misma extensión en que se asume hoy como natural la corrupción.

---

<sup>26</sup> O. GONZALEZ DE CARDEDAL, «Ética y religión», Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 329.